

I.3 Zur Universalität der Unterscheidung *religiös/säkular*: Eine systemtheoretische Betrachtung

Christoph Kleine

1. Ausgangsthese

Wenn wir als Religionswissenschaftler über Religion reden – und das ist nun einmal unser Kerngeschäft – dann tun wir das zwangsläufig in der Annahme, dass es auch etwas gibt, was nicht Religion ist. „Nie“, so der Soziologe Niklas LUHMANN, „kann es einen gesellschaftlichen Zustand gegeben haben, in dem jede Kommunikation religiöse Kommunikation gewesen ist“ (2000: 187). Das, was nicht religiös ist, kann man als ‚säkular‘ bezeichnen. Bei den Begriffen ‚religiös‘ und ‚säkular‘ handelt es sich dann um Differenzbegriffe oder relationale Begriffe, die voneinander abhängen.

Ich möchte hier die These vertreten, dass die Unterscheidung von Säkularem und Religiösem ein zumindest potentiell universales Strukturprinzip darstellt, mit dessen Hilfe Menschen die komplexe Welt ordnen. Es handelt sich weder um ein rein modernes noch um ein westliches Prinzip. Nun müssen sich solch weitreichende Thesen an der Empirie bewähren. Ich werde meine These daher im zweiten Teil des Beitrags exemplarisch am Beispiel des Buddhismus und der japanischen Religionsgeschichte begründen.

2. Problemstellung

Nicht wenige Autoren meinen, dass vormoderne und viele außereuropäische Gesellschaften niemals klar zwischen religiösen und säkularen Bereichen in ihrer Kultur unterschieden hätten (FITZGERALD 2003). Diese, für moderne westliche Menschen ganz selbstverständliche Unterscheidung, werde unreflektiert oder gar in politischer Absicht auf Kulturen übertragen, die räumlich oder zeitlich weit von uns entfernt

sind. Daraus müsste man konsequenterweise folgern – und das haben viele getan –, dass es auch kein Bewusstsein für ‚Religion‘ als ein besonderes (wie auch immer konzeptuell, kommunikativ oder institutionell abgegrenztes) Segment der Gesellschaft gegeben habe. Oft wird in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass die meisten, wenn nicht alle, vormodernen Kulturen, vor allem die außereuropäischen, gar keinen Begriff von ‚Religion‘ hatten. Vielmehr sei auch dieser erst in modernen Zeiten aus dem ‚Westen‘ importiert worden. Er sei ein europäisches Konstrukt, das man nur bedingt oder gar nicht auf außereuropäische Kontexte übertragen könne.¹

3. Begriffliche Äquivalente, Familienähnlichkeiten, Klassen

Nun ist es aber voreilig zu behaupten, das Fehlen eines begrifflichen Äquivalents (Signifikant) bedeute zugleich das Fehlen dessen, was ein Begriff bezeichnet (Signifikat). Selbst einfache Begriffe in zwei sehr unterschiedlichen Sprachen können – obwohl in Wörterbüchern als Äquivalente angegeben – einen recht unterschiedlichen Inhalt und Umfang haben. Das gilt umso mehr für komplexe abstrakte Wörter wie ‚Religion‘. Zudem haben diese keine genaue Entsprechung in der außersprachlichen Realität. Sie verweisen nicht auf etwas konkret Gegebenes, sondern auf Vorstellungsinhalte, die kulturbedingt und historisch sind.

Der Begriff ‚Religion‘ ist ein Klassenbegriff, der eine Gruppe von ‚Gegenständen‘ zu einer Klasse zusammenfasst. Wie der Philosoph Ludwig WITTGENSTEIN (2008: 56–57) festgestellt hat, ordnen Menschen Gegenstände meist eher unbewusst und auf der Basis wahrnehmbarer Familienähnlichkeiten bestimmten Kategorien oder Klassen (z.B. Fernseher, Religion) zu und nicht, indem sie etwa an einem konkreten Gegenstand überprüfen, ob dieser ihrer Definition von ‚Fernseher‘, ‚Religion‘ oder ähnlichem entspricht.

Nehmen wir unser Beispiel ‚Religion‘. Im Japan des 16. Jahrhunderts hatten christliche Missionare und japanische Buddhisten kaum Zweifel, dass Christentum und Buddhismus trotz aller Unterschiede einer Kate-

1 Für eine Auswahl der im Detail variierenden Auffassungen zum ‚Import-Charakter‘ des Religionsbegriffs: GRAF (2004: 20); HOCK (2008: 12); KIPPENBERG & VON STUCKRAD (2003: 41–42); MCCUTCHEON (1998: 56); SMITH (1963: 50); HAUBIG (2008: 102); FLASCHE (2008: 40).

gorie angehören, die wir heute als Religion bezeichnen – auch ohne einen gemeinsamen, einheitlich definierten Begriff (vgl. KLEINE 2010). Wenn es aber das Bewusstsein für einen irgendwie abgesonderten Kulturbereich ‚Religion‘ im vormodernen Japan gab, der von Buddhismus und Christentum repräsentiert wurde, dann muss es auch ein Bewusstsein dafür gegeben haben, dass andere Kulturbereiche nicht religiös, sondern säkular waren.

4. Das Narrativ vom Zaubergarten: können vormoderne Kulturen überhaupt säkular sein?

Und an diesem Punkt werden wieder Einwände laut. Waren vormoderne Kulturen, insbesondere auch vom Mahāyāna-Buddhismus geprägte asiatische, nicht ein ungeheurer magischer Zaubergarten (WEBER 1988: 278)? Waren Götter, Geister und Dämonen nicht allgegenwärtig? Und heißt das nicht, dass alle Gesellschaftsbereiche von Religion durchdrungen und mithin säkulare Kulturbereiche unbekannt waren? Vor allem die weit verbreiteten substantiellen Religionsdefinitionen, die versuchen, das Wesen der bzw. das Wesentliche von Religion inhaltlich zu bestimmen, erweisen sich als ungeeigneter Ausgangspunkt für eine nicht-ethnozentrische Erfassung der Differenz von Religiösem und Säkularem in einer Kultur. Wenn man etwa im Anschluss an E. B. TYLOR (1958 [1871] II: 8) das Wesen der Religion im Glauben an geistige Wesen bzw. übermenschliche/übernatürliche/transzendente Mächte sieht, dann fällt die Abgrenzung religiöser von säkularen Bereichen in vielen Kulturen in der Tat schwer. Die Religionsgeschichte liefert zahllose Beispiele dafür, dass jede Unternehmung von größerer Tragweite in Beziehung zu übermenschlichen Mächten oder geistigen Wesen gesetzt wurde/wird. Ist also überall Religion, wo nicht-empirische Mächte eine Rolle spielen?

5. Das Dual ‚religiös/säkular‘ und die Suche nach strukturellen Analogien

Ehe man nach Institutionen, Praktiken, Diskursen usw. sucht, die irgendeiner substantiellen Definition von Religion entsprechen, sollte man daher fragen: hat man z. B. im vormodernen Japan selbst in Analogie zu ‚unserem‘ Dual *säkular/religiös* zwischen zwei Kategorien von Sachver-

halten und Kommunikationen unterschieden? Dabei geht es nicht darum, ob irgendeine objektsprachliche Bezeichnung für eine dieser Kategorien das gleiche bedeutet wie ‚religiös‘ – oder als Objektivation: ‚Religion‘ – im modernen westlichen Sprachgebrauch² und der entsprechende Differenzbegriff das gleiche wie ‚säkular‘ bzw. ‚Säkularität‘. Wesentlich ist die Frage, ob es vergleichbare begriffliche Duale gab und ob die entsprechende Unterscheidung zweier Kategorien für die Weltdeutung eine ähnliche Funktion hatte wie ‚unser‘ Dual *religiös/säkular*. Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Wir gehen davon aus, dass in wohl allen Kulturen zwischen *gut/schlecht* unterschieden wird. Dabei ist es völlig unerheblich, was zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort konkret als gut oder schlecht gilt. Wichtig ist, dass alle Kulturen zwischen gut und schlecht unterscheiden. Die Auffassung darüber, was gut oder schlecht ist, kann erheblich variieren. Als Ordnungsprinzip spielt die Unterscheidung *gut/schlecht* aber wohl in jeder Gesellschaft eine zentrale Rolle. Insofern sind wir berechtigt, vom Vorhandensein von ‚Moral‘ auszugehen, deren Code *gut/schlecht* ist (LUHMANN 1989: 359).

Was nun *gut/schlecht* für die Moral, das ist für die Religion – so behaupte ich mit Luhmann – die Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz*. D.h.: Wo immer wir ein soziales System finden, dessen Kommunikation sich an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* ausrichtet, haben wir es mit Religion zu tun.

6. Verarbeitung von Kontingenz, Verfügbarmachung von Transzendenz und die Ausdifferenzierung von Religion als soziales System

Zu den eindrucklichsten Lebens- und Welterfahrungen der Menschen zählt die Erfahrung von Kontingenz. Das heißt, wichtige Dinge im Leben sind nicht bestimmbar. Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod, Reichtum oder Armut: beides ist jeweils möglich, aber nicht notwendig – mithin: kontingent. In unmittelbarem Zusammenhang mit der Kontingenzerfahrung steht die Erkenntnis, dass es immer etwas gibt, was

2 Es ist an dieser Stelle auch zu beachten, dass ‚der moderne westliche Religionsbegriff‘ eine Schimäre ist, denn es gibt zahllose konkurrierende Definitionen und Verständnisse von Religion und eben nicht den einen, modernen westlichen Religionsbegriff.

unverfügbar ist. Diesen unbestimmbaren Bereich der Unverfügbarkeit möchte ich ‚Transzendenz‘ nennen. Transzendenz hat verschiedene Formen und Aspekte: die Transzendenz – das heißt: die Unverfügbarkeit – kann relativ sein, wie etwa ein hoher, für Menschen einer bestimmten Zeit unerreichbarer Berggipfel, der dann vielleicht zum Sitz der Götter erklärt wird. Transzendenz kann aber auch absolut oder prinzipiell sein, wie etwa der *deus absconditus* bei Luther oder das Nirvāṇa im Buddhismus. Beide sind dem Menschen in seiner normalen Verfasstheit nicht zugänglich.

Religion differenziert sich als soziales System in der Gesellschaft aus, wenn die Differenz von Transzendenz und Immanenz und damit die Kontingenz zu einem zentralen Bezugsproblem gemacht wird. Dabei ist es vollkommen unerheblich, wo genau in einer Kultur die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz verläuft und was dort als transzendent gilt. Entscheidend ist, dass die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz überhaupt zum zentralen Thema wird. Das Religionssystem richtet all seine Kommunikation am Code *Transzendenz/Immanenz* aus und nimmt sich des für alle Individuen und Gesellschaftsbereiche relevanten Themas des Zugleichs von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit an. Religion beansprucht, das Unverfügbare irgendwie verfügbar, das Unbestimmbare irgendwie bestimmbar zu machen. Das Transzendente und Unverfügbare wird durch Rituale, sprachliche oder bildliche Repräsentation in die Immanenz geholt. Obgleich die Transzendenz reiner ‚Leerhorizont‘ (LUHMANN 1977: 33) ist, gibt man ihr Namen, schreibt ihr Bedeutungen, Intentionen und Eigenschaften zu und macht sie damit – vermeintlich – bestimm- und kommunizierbar. In dem Moment, in dem sich ein soziales System formiert, welches sich exklusiv des Problems des Zugleichs von Transzendenz und Immanenz, von Unbestimmbarkeit und Bestimmbarkeit, von Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit annimmt, differenziert es sich als Religion aus der Gesellschaft aus; zunächst durch Themen-, Situations- und Rollendifferenzierung, dann durch die Bildung fester Organisationen, in denen religiöse Kommunikation verstetigt wird. Die soziale Umwelt des Systems Religion kann nun aus Sicht der Religion als säkular betrachtet werden. Daraus folgt, dass die Einteilung der Welt nach dem Struktur- und Ordnungsprinzip *religiös/säkular* eine notwendige Folge einer verstetigten Kommunikation anhand des Codes *Transzendenz/Immanenz* ist, da diese die Ausdifferenzierung der Religion von einer säkularen Umwelt bedingt. Natürlich beschäftigt sich Religion nicht ausschließlich mit dem Transzendenten – wie sollte das auch gehen? Sie

behauptet nur, das Transzendente in der Immanenz verfügbar und bestimmbar machen zu können und sich so auf ebenso spezifische wie grundlegende Weise des universalen, für alle sozialen Systeme relevanten Problems der Kontingenz anzunehmen.

Da die Unverfügbarkeit bzw. Transzendenz ein Grundproblem aller Menschen und sozialen Systeme ist und die notwendige Thematisierung von Transzendenz und Immanenz spätestens in so genannten ‚Hochkulturen‘ zur Ausdifferenzierung der Religion aus ihrer sozialen Umwelt führt, ist die Einteilung der Welt in säkulare und religiöse Bereiche der Kommunikation als ein potentiell universales Phänomen zu betrachten. Sie ist nicht an Modernisierung gekoppelt und daher auch in vormodernen und außereuropäischen Gesellschaften zu finden, wie ich am Beispiel Japan zeigen werde.

6.1. Relative und absolute Transzendenz: Versuch einer Differenzierung

Für Verwirrung und Missverständnisse sorgen immer wieder unterschiedliche Begriffe von Transzendenz. Was der einen Kultur transzendent ist, ist der anderen immanent. Aber für jede Kultur gibt es Unverfügbares, also: Transzendentes. Gerade mit Blick auf theologisch hochentwickelte und reflektierte Religionen wie Buddhismus und Christentum erscheint mir eine weitere Differenzierung in (1) relative Transzendenz und (2) absolute Transzendenz sinnvoll.³

- (1) *Relative Transzendenz*: Unter relativer Transzendenz verstehe ich Gegenstände, die zwar unter Alltagsbedingungen unverfügbar sind, unter bestimmten Umständen und mit bestimmten Mitteln aber verfügbar werden können. Charismatisch begabte Asketen etwa meinen, mit Göttern und Geistern kommunizieren zu können, die für normale Menschen unter normalen Umständen unverfügbar und mithin transzendent sind. Oder ein Gläubiger mag nach Tagen des hingebungsvollen Gebets vor einer Statue eine Vision der im Alltag unsichtbaren, durch sie repräsentierten Gottheit haben.
- (2) *Absolute Transzendenz*: Unter absoluter Transzendenz verstehe ich Gegenstände, die prinzipiell unverfügbar sind, es sei denn, ein Mensch transzendiert seine grundlegenden Daseinsbedingungen.

3 Der Soziologe LUCKMANN (1985: 29) unterscheidet zwischen kleinen, mittleren und großen Transendenzen. Seine kleinen und mittleren Transendenzen sind hier in die Kategorie der relativen Transzendenz zusammengefasst.

Nur dann wird die absolute Transzendenz angeblich verfügbar. Beispiele hierfür wären der christliche Gott oder das buddhistische Nirvāṇa.

Im Folgenden möchte ich dies anhand konkreter Beispiele aus der Religionsgeschichte illustrieren.

6.2. Lokottara/laukika – eine strukturelle Analogie zum Dual transzendent/immanent in der altindischen und buddhistischen Weltdeutung?

Im alten Indien und im Buddhismus war es üblich, zwischen ‚weltlichen‘ und ‚außerweltlichen‘ Gegenständen und Kommunikationen zu unterscheiden. Wie RUEGG (1995, 2001, 2008) an prominenter Stelle gezeigt hat, diente im Buddhismus die strukturierte Opposition von *laukika/lokottara* als Ordnungsprinzip in einer komplexen Welt religiöser und kultureller Repräsentationen (RUEGG 2008: 40). *Laukika* bedeutet so viel wie ‚zur Welt gehörend‘ oder ‚weltlich‘; *lokottara* bedeutet so viel wie ‚außerweltlich‘ oder ‚überweltlich‘. Als ‚weltlich‘ galt und gilt aus gelehrter buddhistischer Sicht alles, was sich innerhalb des Saṃsāra, des Kreislaufs der Wiedergeburten, abspielt bzw. an diesen bindet und dem Gesetz des Karma unterworfen ist. Dementsprechend ist *lokottara* nur das, was außerhalb des karmisch bedingten Kreislaufs der Wiedergeburten liegt oder zur Befreiung aus dem leidvollen Kreislauf führt.

AMES (1964: 22) und SOUTHWOLD (1978: 363) haben gezeigt, dass die Unterscheidung von *lokottara* und *laukika* für moderne singhalesische Buddhisten die Basis ihres Religionsverständnisses bildet. ‚Religion‘ (*āgama*) kümmerge sich exklusiv um die Dinge, die ‚außerweltlich‘ (*lokottara*) sind. Auch hier gilt also, dass Religion als das soziale System identifiziert wird, welches sich mit Transzendenz beschäftigt bzw. die Unterscheidung *Transzendenz/Immanenz* zu seiner Leitunterscheidung macht.

6.3. Lokottara als ‚absolute Transzendenz‘ im Buddhismus

Der Buddhismus war also, um mit LUHMANN zu sprechen, früh „eingespielt [...] auf das Problem der Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit (oder: Transzendenz und Immanenz)“ (LUHMANN

1977: 46), und setzt sich damit als Religion von seiner säkularen Umwelt ab. Das Besondere am Buddhismus ist, dass er den Code *Transzendenz/Immanenz* auf eine ganz spezifische Weise zuspitzt, indem er das, was aus seiner Sicht ‚niedere‘ Religionen wie Daoismus, Shintō usw. als ‚transzendent‘ betrachten – z.B. Götter, Geister, Dämonen, liminale Orte oder wundermächtige Gegenstände – als ‚weltlich‘ (*laukika*; d.h. nicht unbedingt ‚profan‘ oder ‚alltätlich‘!) einstuft und zugleich das Monopol auf den Umgang mit der absoluten Transzendenz, also mit dem, was ‚außerweltlich‘ (*lokottara*) ist, für sich beansprucht. Er verspricht, die absolute Transzendenz verfügbar zu machen, indem er den Gläubigen Mittel an die Hand gibt, eine vollkommene Transformation der ‚Person‘ herbei- und sie so aus dem Kreislauf der Wiedergeburten hinauszuführen. Freilich kümmert sich auch der Buddhismus um ‚weltliche‘ Dinge und spendet ‚innerweltliche Heilsgüter‘ wie Gesundheit, Reichtum, gute Ernten, Kriegserfolg und Kindersegen. Seine Attraktivität basiert nicht zuletzt auf der ihm zugesprochenen Fähigkeit, relativ transzendente Mächte und damit diesseitige Heilsgüter verfügbar zu machen. Um relative Transzendenz kümmert sich aber auch die Konkurrenz, in Japan z.B. der Shintō. RUEGG hat gezeigt, dass die Unterscheidung von *lokottara* (absolut transzendent) und *laukika* (immanent + relativ transzendent) in allen Verbreitungsgebieten des Buddhismus als apologetisches Instrument eingesetzt wurde, um eigene Überlegenheitsansprüche zu begründen. Für relative Transendenzen konnten sich viele Kulte und Religionen zuständig erklären – Zugriff auf die absolute Transzendenz hatte nur der Buddhismus. In der Moderne konnten sich Buddhisten auf diese Weise vom ‚Aberglauben‘ distanzieren, der mit relativer Transzendenz befasst war. ‚Wahre Religion‘ hatte sich – aufgeklärten buddhistischen Reformern im Japan des frühen 20. Jahrhunderts wie Inoue Enryō (1858–1919) zufolge – ausschließlich mit absoluter Transzendenz zu befassen (JOSEPHSON 2006; STAGGS 1983). Die Unterscheidung *laukika/lokottara* hat dem Buddhismus dabei einen Anpassungsvorteil an die Moderne gebracht. Allgemein kann man wohl folgende These formulieren: Je mehr eine Religion einen Bereich absoluter Transzendenz markiert, desto immuner wird sie gegen die fortschreitenden Erfolge der Kontingenzbearbeitung in anderen sozialen Systemen, namentlich der Wissenschaft. Die Wissenschaft mag vieles, was bislang als unbestimmbar galt, bestimmbar machen und damit scheinbar zu einem Bedeutungsverlust der Religion beitragen. Hat eine Religion sich jedoch einmal auf letzte Fragen, auf die Eschatologie, eingestimmt und einen absoluten Transzendenzbegriff entwickelt, der eine prinzipielle Unverfügbarkeit vor-

aussetzt, wird sie unangreifbar, denn die absolute Transzendenz bleibt *per definitionem* auch für die Wissenschaft unverfügbar. Man kann dann von religiöser Seite her behaupten, dass eine grundlegende und endgültige Lösung des Kontingenzproblems nur von der Religion angeboten wird, Religion und Wissenschaft sich aber nicht widersprechen.

7. Religiöse und politische Ordnung und ihre Zuständigkeiten

Mit LUHMANN (1989: 270; 2000: 250) gehe ich davon aus, dass die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme mit der Trennung der Religion von ihrer alsdann als säkular betrachteten Systemumwelt ihren Anfang nahm. Ähnlich früh dürfte sich das soziale System der Politik ausdifferenziert haben. Dass Religion und Politik in den meisten Kulturen der Welt die bestimmenden Systeme waren, ist wohl unbestreitbar. Beide standen zueinander meist in einem schwierigen Spannungs- und Konkurrenzverhältnis. Im Idealfall stützten und legitimierten sich beide Systeme gegenseitig und sahen ihre gemeinsame Aufgabe darin, die soziale, moralische und natürliche Ordnung zu bewahren.

In Indien wurde Zuständigkeit für Weltliches und Außerweltliches bevorzugt bestimmten sozialen Systemen bzw. Ständen zugeschrieben. *Laukika* war der Bereich, für den der Herrscher, der Rāja, zuständig war. Traditionell stammte der Herrscher aus der ‚Kaste‘ der Kṣatriyas, die das Politische und Militärische bestimmte. Der *rāja-dharma*, die Pflichten oder die Ordnung des Herrschers, basierte auf zwei wesentlichen Faktoren: *artha* (Nützlichkeitserwägungen) und *daṇḍa* (Machtausübung, Bestrafung usw.). Den zweiten Pfeiler bildete der Dharma der Brahmanen, die vor allem für das Ritualwesen zuständig waren und theoretisch noch über den Kṣatriyas standen. Es wurde also klar zwischen den Bereichen der geistlichen (religiösen) und weltlichen (säkularen) Macht unterschieden (DERRETT 1976; BHATTACHARYA 1993).

Diese Dualität der Zuständigkeiten spiegelt sich schon in den Geschichten über das Leben des Buddha. Die Hofbrahmanen machen dem Vater des zukünftigen Buddha, nachdem sie an dem Neugeborenen die Zeichen eines großen Mannes (*mahāpuruṣa*) entdeckt haben, eine Prophezeiung. Der Knabe Siddharta habe zwei berufliche Optionen: Er könne Buddha werden oder ein Weltenherrscher.⁴ Letzteres wäre der Wunsch seines Vaters und angesichts der Zugehörigkeit zur Kaste der

4 *Fo suoxing zan* (T04, Nr. 192, S. 2, a10–12).

Kṣatriyas auch naheliegend gewesen. Es deutet sich hier schon etwas an, was nicht nur im vormodernen Asien, sondern auch für Teile der Säkularisierungsdebatte typisch ist: die entscheidende Demarkationslinie verläuft zwischen geistlicher und weltlicher Macht, repräsentiert durch Religion und Staat/Politik. Das war in Japan nicht anders.

7.1. Fallbeispiel: Das Konzept der ‚Interdependenz der Ordnung des Herrschers und der Ordnung des Buddha‘ im vormodernen Japan

Im vormodernen Japan unterschied man traditionell indisch-buddhistisch schon früh zwischen der ‚Ordnung des Herrschers‘ (Skt. *rāja-dharma*; Jap. *ōbō*) und der ‚Ordnung des Buddha‘ (Skt. *buddha-dharma*; Jap. *buppō*) (KURODA 1983, 1996; KLEINE 2001). In China hatte sich dieses Ordnungsprinzip nicht vollständig durchsetzen können, da dort der Staat stets die unumschränkte Vormachtstellung beanspruchte und keine Macht neben sich duldete. Nach China war der Buddhismus im 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhundert über Zentralasien gelangt, wo er sich einer ausgeprägten Literatentradition, einer selbstbewussten Kulturelite und einem bürokratisch durchorganisierten Staatswesen gegenüber sah.

In Japan herrschten bei Übernahme des Buddhismus im 6. Jahrhundert ganz andere Bedingungen. Ein zentral geführter Staat befand sich erst in der Aufbauphase. In einem allmählichen Prozess hatte eine der führenden Sippen des Landes die Regierungsgewalt an sich gezogen. Zuvor hatte Japan als ‚Nation‘ eher aus einem losen Konglomerat von Sippen bestanden, die nun unter der Führung des ‚Sonnengeschlechts‘ geeint wurden. Es waren vor allem zwei große Projekte, die der Reichsbildung auf die Sprünge helfen sollten: (1) Die Einführung einer für alle mehr oder weniger verbindlichen Religion, die die lokalen und an Sippen gebundenen Kulte zwar nicht ersetzen, aber überlagern sollte, und (2) die Schaffung eines Einheitsmythos, der die verschiedenen Traditionen der Sippen und Regionen zusammenführen und die Macht des ‚Himmlischen Herrschers‘ (Tennō) aus dem ‚Sonnengeschlecht‘ mythologisch begründen sollte. Dem Buddhismus kam damit als Staatskult seit dem späten 6. Jahrhundert eine bedeutende Rolle bei der Konsolidierung des japanischen Reiches zu. Entsprechend einflussreich waren die buddhistischen Institutionen, die die eigentlichen Träger der aus China importierten Hochkultur waren und Rituale zum Wohle des Staates durchführten.

Mit zunehmender Autonomie der buddhistischen Institutionen wuchs die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zur weltlichen Macht auszuhandeln. Und mit zunehmender Intensität dieses Aushandlungsprozesses wurde in buddhistischen Texten seit dem späten 10. Jahrhundert die duale Struktur der Verantwortlichkeit für die Nation betont. Die Harmonie der Gesamtgesellschaft basiere auf zwei Ordnungsmächten: der des Herrschers und der des Buddha. Dabei wurde vor allem die unbedingte wechselseitige Abhängigkeit beider Ordnungen betont. Die eine stützt die andere; die eine kann ohne die andere nicht gedeihen.

Nun könnte man einwenden, dass die Unterscheidung zweier institutionalisierter Ordnungen – hier: der Staat und der buddhistische Orden – nicht zwingend eine Unterscheidung von säkularen und religiösen Bereichen der Kultur voraussetzt. Es muss also danach gefragt werden, wie die beiden Ordnungen in den Texten charakterisiert werden und welche Funktionen ihnen zugeordnet sind. Eine erste Quellen-Analyse nach dem Gesichtspunkt der mit den beiden Ordnungen assoziierten Sachverhalte ergibt folgendes Bild:

Ordnung des Herrschers	Ordnung des Buddha
Samsāra (Kreislauf der Wiedergeburten)	Nirvāṇa
das Leben als Laie	das Leben als Mönch oder Nonne
das Verbot, Menschen zu töten	zzgl. das Verbot, Vögel, Tiere, Würmer und Insekten zu töten
Die ‚fünf Kardinaltugenden‘ [des Konfuzianismus] (d.i. die Wahrung von Mitmenschlichkeit, Aufrichtigkeit, Etikette, Weisheit und Vertrauenswürdigkeit)	Die fünf Laiengebote [des Buddhismus] (<i>pañca-śīla</i>) oder: das Vertrauen auf die Andere Kraft des Urgelübdes [des Buddhas Amida]
Außen, Stirn, Körper	Innen, Herz, Geist
Lohn und Strafe	Erfolg oder Misserfolg bzw. Sieg oder Niederlage
das Innerweltliche (<i>laukika</i> ; Jap. <i>se [ken]</i>)	das Außerweltliche (<i>lokottara</i> ; Jap. <i>shusse[ken]</i>)

Beide Ordnungen haben den Quellen zufolge vollkommen andere Zuständigkeiten und ergänzen sich daher perfekt: die Ordnung des Buddha ist für das Außerweltliche zuständig, der Staat als Repräsentant der ‚weltlichen Ordnung‘ (*sehō*) für das Innerweltliche. Was sie eint, ist

ihre gesellschaftliche Funktion: Nur wenn die Ordnung des Herrschers und die Ordnung des Buddha gedeihen, kann es Frieden geben und das Volk in Sicherheit und Wohlstand leben.⁵ Sie erfüllen ihre Funktion als Ordnungsmacht jedoch auf unterschiedliche Weise: der Staat durch Gewaltausübung sowie Lohn und Strafe, der Buddhismus durch Moral und Ritual. Was die Moral angeht, wurde der Buddhismus „als Domestikationsmittel der Massen“ (WEBER 1988: 265) gesehen. Was das Ritual angeht, hatte der Buddhismus die Aufgabe, für Regen, gute Ernten, Kriegererfolg usw. zu sorgen, indem durch charismatisch begabte Mönche die entsprechenden Rituale durchgeführt wurden.

Dass die staatliche Macht oder die Ordnung des Herrschers nicht allein für Ruhe, Frieden und Wohlstand in der Gesellschaft sorgen kann, liegt daran, dass sie nur sehr beschränkten Zugriff auf transzendente Wirkmächte hat. Ihre Zwecke und Mittel sind rein innerweltlich, d. h. *laukika*. Die mit rein innerweltlichen Mitteln nicht bestimmbar und manipulierbaren außerweltlichen oder wenigstens relativ transzendenten Wirkmächte müssen mit Mitteln bestimmbar und verfügbar gemacht werden, die religiöses Charisma voraussetzen. Die für den Staat interessanten Zwecke, um derentwillen das Charisma der Ritualisten zum Einsatz kommt, sind indes innerweltlich. Die Ordnung des Herrschers stützt sich auf die Ordnung des Buddha allein oder zumindest primär zum Zwecke der Erlangung diesseitiger Heilsgüter.

Auf die Spendung diesseitiger Heilsgüter durch Verfügbarmachung relativ transzendenter Mächte hatte der Buddhismus indes keinen Monopolanspruch. Hier sah er sich in der Konkurrenz mit anderen Kulturen, die in Japan allerdings kaum institutionalisiert waren. Um sich von der Konkurrenz abzusetzen, griff der Buddhismus auf das apologetische Mittel der Unterscheidung von *laukika* und *lokottara* zurück. In Auseinandersetzungen mit alternativen Denk- und Orientierungssystemen – Brahmanismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shintō – betonten vormoderne buddhistische Denker in Japan stets, das Alleinstellungsmerkmal des Buddhismus bestehe eben gerade in seiner Außerweltlichkeit.⁶ Zwar können auch Angehörige anderer Religionen Wunder bewirken, das Leben verlängern, die Menschen moralischer machen usw., aber sie alle besitzen nicht die Fähigkeit, die Welt des Leidens endgültig zu überwinden. Das Außerweltliche (*lokottara*) im engeren buddhistischen Sinne wird vom Buddhismus monopolisiert. Demnach ist strenggenommen

5 Enzan Battai *Oshō goroku* (T80, no. 2558, 564c06–07).

6 Näheres hierzu in KLEINE (in Vorbereitung).

das, was Buddhisten durch Rituale oder moralische Unterweisung für die Gesellschaft tun, dem innerweltlichen Bereich, dem Säkularen zuzurechnen. Es ist der Anspruch, Zugriff auf das vollkommen Außerweltliche, die absolute Transzendenz zu haben, der den Buddhismus seinem Selbstverständnis nach von allen anderen Denktraditionen abhebt und diese ihrerseits dem Bereich des Säkularen zuweist. Das menschliche Grundproblem der Leid erzeugenden Kontingenz ist nach buddhistischem Selbstverständnis nur in der absoluten Transzendenz zu überwinden.

8. Fazit

Die Religionsgeschichte liefert viele Belege für die These, dass die Unterscheidung *religiös/säkular* auch außerhalb der westlichen Moderne ein gängiges Strukturprinzip zur kognitiven Ordnung einer komplexen Welt war. Das vormoderne Japan liefert ein besonders prägnantes, aber zugleich sehr spezifisches Beispiel dafür, dass es im vermeintlichen ‚Zaubergarten‘ des vormodernen Asien Bereiche der menschlichen Kommunikation bzw. sozialen Interaktion gab, die wir aus einer (durchaus nicht ‚alternativlosen‘) systemtheoretischen Sicht als ‚säkular‘ bezeichnen können, da diese sich nicht an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* orientierten. Das Verhältnis zwischen dem System Religion zu seiner säkularen Umwelt wird dabei nicht zuletzt durch die jeweiligen Definitionen der beiden Seiten dieses Duals bestimmt.

Anhang: Tabellarische Übersicht

emische Leitunter- scheidung	etische Leitunter- scheidung	Zweit- codierung	Zuständigkeit (idealtypisch)	Ordnungs- mittel	Repräsen- tanten	buddhistischer Modernismus	Religionswissen- schaftliche Unterscheidung
laukika	Immanenz	profan, alltätlich	Ordnung des Herrschers	Waffen	Menschen	säkular	säkular
	Trans- zendenz	sakral, außer- alltätlich	Shintō, Daoismus	Schrift	‚echte‘ Geister und Götter	Aberglaube (<i>meishin</i>)	religiös
		relativ			lokale Manifestationen buddhistischer ‚Gottheiten‘		
lokottara		jenseits von sakral und profan	Ordnung des Buddha		Buddhas und transzendente Bodhisattvas	Religion (<i>shūkyō</i>)	

Literatur

Abkürzungen:

T = Takakusu Junjirō & Watanabe Kaikyoku (Hg.) 1924–1934. Taishō shinshū daizōkyō, 100 Bde. Tokyo.

- AMES, Michael. 1964. Magical Animism and Buddhism: A Structural Analysis, in: Edward B. HARPER (Hg.), Religion in South Asia. Seattle, 21–52.
- BHATTACHARYA, Sibesh. 1993. „Pluralism and Visible Path (Pratyaksha Marga) and Early Indian Idea of Polity“, in: Social Scientist 21(12): 3–24.
- DERRETT, J. D. 1976. „Rajadharma“, in: The Journal of Asian Studies 35(4): 597–609.
- FITZGERALD, Timothy. 2003. „Religion and the Secular in Japan: Problems in history, social anthropology and the study of religion“, in: Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies (URL: <http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/Fitzgerald.html> [Stand 2010-05-12]).
- FLASCHE, Rainer. 2008. Religionswissenschaft-Treiben: Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft. Münster.
- GRAF, Friedrich W. 2004. Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur. München.
- HAUßIG, Hans-Michael. 2008. Zum Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, in: Mathias HILDEBRANDT / Manfred BROCKER (Hg.), Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden, 101–111.
- HOCK, Klaus. 2008. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt.
- JOSEPHSON, Jason A. 2006. „When Buddhism Became a ‘Religion’: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō“, in: Japanese Journal of Religious Studies 33(1): 143–168.
- KIPPENBERG, Hans G. / STUCKRAD, Kocku von. 2003. Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe. München.
- KLEINE, Christoph. 2001. „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Peter SCHALK (Hg.), Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien. Uppsala, 169–207.
- KLEINE, Christoph. 2010. „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung“, in: ZfR 18: 2–38.
- . in Vorbereitung. Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan – polythetische Klassen; semantische und funktionale Äquivalente; strukturelle Analogien (Arbeitstitel). Uppsala.
- KURODA, Toshio. 1996. „The Imperial Law and the Buddhist Law“, in: Japanese Journal of Religious Studies 23(3–4): 271–285.
- . 1983. Ōbō to buppō: Chūseishi no kōzu. Kyoto.

- LUCKMANN, Thomas. 1985. Über die Funktion der Religion, in Peter KOSLOWSKI (Hg.), *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*. Tübingen, 26–41.
- LUHMANN, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.
- LUHMANN, Niklas. 1989. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt a. M.
- LUHMANN, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- MCCUTCHEON, Russell T. 1998. Redescribing 'Religion' as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion, in: Thomas A. IDINOPULOS (Hg.), *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a., 51–71.
- RUEGG, David S. 1995. *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet: Quatre conférences au Collège de France*. Paris.
- . 2001. A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian „Religious Substratum?, in: Raniero GNOLI / Raffaele TORELLA / Claudio CICUZZA, (Hg.), *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*. Roma, 735–742.
- . 2008. The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism: Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults“ in Tibet and the Himalayan Region. Wien.
- SMITH, Bardwell L. 1968. „Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 36(3): 203–216.
- SMITH, Wilfred C. 1963. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York.
- SOUTHWOLD, Martin. 1978. „Buddhism and the definition of Religion“, in: *Man* 13: 362–379.
- STAGGS, Kathleen M. 1983. „'Defend the Nation and Love the Truth': Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism“, in: *Monumenta Nipponica* 38 (3): 251.
- TYLOR, Edward B. 1958 (1871). *Primitive culture*. New York.
- WEBER, Max. 1988 (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. Tübingen.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2008. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.